



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, nº EXTRA 11, 2020, pp. 77-95
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Ideología y latifundio en América Latina

Ideology and large estate owning in Latin America

Milany Andrea GÓMEZ BETANCUR

<https://orcid.org/0000-0001-9362-3896>

mgomez@uco.edu.co

Universidad Católica de Oriente. Colombia

Jhon Alexander IDROBO-VELASCO

<https://orcid.org/0000-0002-2228-0002>

jhonidrobo@usantotomas.edu.co

Universidad Santo Tomás. Colombia

Carolina RINCON ZAPATA

<https://orcid.org/0000-0003-3846-2449>

crincon@uco.edu.co

Universidad Católica de Oriente. Colombia

Alba Lucia RESTREPO RUIZ

<https://orcid.org/0000-0001-8262-1684>

arestrepo@uco.edu.co

Universidad Católica de Oriente. Colombia

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4278328>

RESUMEN

Se expone el nacimiento del Estado en América Latina y la manera en la que su fundamentación liberal moderna jugó un rol ideológico al servicio de la dominación socioeconómica en el territorio fundada en la adquisición de la tierra. Dicho presupuesto tiene como base el hecho de que no fueron las ideas republicanas asociadas al no sometimiento de la voluntad personal y el bien común las que primaron en la región, sino que, la formación de los sistemas políticos se llevó a cabo a partir de ideales liberales modernos que recogía de manera universal los intereses de los diferentes grupos sociales dentro del estado monárquico, pero en la praxis, favorecieron la oligarquía y la burguesía extrajera, al establecer dinámicas de apropiación de la tierra y la mano de obra asalariada de campesinos e indígenas.

Palabras clave: Latifundio, ideología, América Latina, republicanismo.

ABSTRACT

The birth of the State in Latin America is exposed, and the way in which its modern liberal foundation played an ideological role in the service of the land acquisition based on social and economic domination in the territory. Such presumption is based on the fact that it wasn't the republican ideas associated with the non-submission of the individual's free-will and common good that prevailed in the region, but rather than that, the formation of political systems was undertaken starting from modern liberal ideals that universally gathered the interests of different social groups within the monarchical state, but in practice, favoured the oligarchy and the foreign bourgeois, by establishing land appropriation dynamics and the salaried labour of peasants and indigenous people.

Keywords: Large estates, ideology, Latin America, republicanism.

Recibido: 18-08-2020 • Aceptado: 30-09-2020



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

Detrás de las condiciones de desigualdad y pobreza que vive la región latinoamericana, hay una realidad histórica que ha causado por muchos años un sinnúmero de violaciones a derechos humanos en el territorio, y está acabando con la riqueza cultural y medio ambiental que posee: La acumulación excesiva de la tierra. Con un coeficiente Gini del 0.79 (FAO, 2017) dicha región ocupa uno de los lugares más altos en distribución inequitativa de los recursos, convirtiéndose esto en un problema estructural porque no se limita a la afección de la propiedad, sino de los seres humanos y el ecosistema. Ahora bien, estas dinámicas latifundistas llevan aparejadas lógicas de poder que han hecho posible el mantenimiento de oligarquías en los diversos Estados de la región, y a su vez, ellas han sostenido las lógicas de acumulación por encima de una posible democratización de la tierra a fin de garantizar unas mínimas condiciones de subsistencia para miles de latinoamericanos. Dado lo anterior, lo que pretende este escrito es argumentar que la problemática esbozada tiene una causal histórica fundamentada en la construcción del estado latinoamericano (Polo Blanco y Gómez Betancur, 2019) a través de ideas liberales modernas que le dieron primacía al individuo por encima de la comunidad, dejando de lado las ideas republicanas del bien común.

Para ello, en un primer momento se expondrá la función de la ideología y el papel del Estado en la reproducción de prácticas sociales de dominación. En segundo lugar, se mostrará la construcción del pensamiento republicano en contradicción con el pensamiento liberal moderno, y la manera en la que este último se convirtió en un discurso de dominación capitalista que favoreció la clase burguesa europea y el criollato latinoamericano, en contra vía de las ideas sociales y redistributivas propias del republicanismo clásico. Finalmente se presentará cómo este ideal republicano, desde el que bebieron las independencias latinoamericanas, sirvió a la construcción de diversas instituciones y discursos de los nuevos Estados que favorecieron la apropiación desigual de la tierra y el trabajo en la región. Las tres partes sobre la que versará la exposición responden a un análisis histórico-hermenéutico, con la intención de presentar una visión que complemente lo ya-dicho y lo no-dicho con relación al latifundio, lecturas que hoy siguen teniendo eco y pertinencia para comprender las prácticas contemporáneas de la triada posesión-tierra-desterritorialización.

1. LA FUNCIÓN DE LA IDEOLOGÍA Y EL PAPEL DEL ESTADO EN LA REPRODUCCIÓN DE PRÁCTICAS SOCIALES DE DOMINACIÓN

Uno de los principales estudiosos de la influencia del Estado en el comportamiento social, ha sido sin lugar a duda Karl Marx (Marx & Engels, 1914). No podrá afirmarse que el pensador alemán es el precursor del tratado mismo sobre el Estado ya que, desde la visión positivista, autores como los contractualistas razonaron e inscribieron acerca del papel coercitivo que el Estado ejercía en la sociedad para estabilizarla y crear un ambiente posible de coexistencia; sin embargo, puede decirse que Marx será un pionero en el estudio de la relación entre el Estado y el hombre desde dinámicas no aparentes (Inda, 2009).

La *ideología* –como Marx llamó los discursos y formas de reproducción de un sistema de dominación que aparenta ser universal– fue fundamental para su teoría, pues las creencias y sus prácticas cotidianas derivadas, serán claves para el mantenimiento del sistema capitalista. Así, para Marx, las ideas dominantes en una formación social son ideas que producen, adoptan y difunden la clase dominante, pues al tener a su disposición los medios para la producción material, dispone de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente (Marx & Engels, 1914).

En este orden, fueron para el autor las ideas liberales las que fundamentaron la creación de instituciones de dominación proletaria tales como las fábricas (Martínez, 2016; Candioti, 2017), las escuelas o juzgados, que no hacían más que hacer posible la reproducción de las condiciones económicas basadas en la sobreacumulación:

Una de las tantas formas que tiene la ideología dominante para imponer sus intereses materiales es haciéndoles creer a las clases dominadas que los intereses que ella defiende (la clase dominante) no son intereses exclusivos de un grupo, sino los de todos y cada uno de los integrantes de una formación social, más aún, son los intereses de la humanidad entera. Esta forma ideológica de universalizar sirve, según Marx, para que una ideología conquiste el poder, se mantenga en él y extienda su dominio, lo cual ocurrió cuando la burguesía, con la ayuda de un proletariado sin conciencia de clase e inmerso en la ideología, tiró del poder a la clase que dominaba antes que ella (la clase feudal), e impuso sus intereses, ahora como clase dominante (Arévalo, 2015, p. 115).

Este planteamiento de Marx fue un tipo de prefiguración para la comprensión de la dominación en la modernidad y la razón por la que no apeló en su totalidad a una coerción directa del cuerpo y al castigo físico como en la Edad Media, sino que se convirtió en una dominación simbólica y discursiva de una clase sobre la otra¹; sin embargo, la teoría marxista no profundizó la forma cómo la ideología llega a la población, además de haberse quedado en un análisis economicista de esta sin indagar en otras funciones que cumple.

En este sentido, posteriores autores marxistas profundizarán en estas ideas y discutirán si la ideología se trata solamente de un asunto de falsa conciencia y si tiene como única finalidad la dominación social (Eagleton, 2005; Lenk, 1974; Zizek, 2003; Stavrakakis, 2005; Piketty, 2019). Encontramos así en esta línea a dos teóricos que comenzaron a marcar esta línea de pensamiento y que fueron abriendo camino a perspectivas neomarxistas que repensarán este concepto: Antonio Gramsci y Louis Althusser (Jessop, 2018).

El primero trabajará el concepto de ideología desde lo que denominó *Bloque Histórico*, que no es más que la relación entre la estructura y la superestructura planteada por Marx. Sin embargo, para Gramsci ambas estructuras tienen una vinculación orgánica, no hay una que esté por encima de la otra, sino que están imbricadas en una relación reciproca que no implica la dominación económica sobre la ideológica (Portelli, 1977).

Así, para Gramsci el *Estado* es el lugar en el que se instituyen las relaciones entre la sociedad política con la sociedad civil; la sociedad civil está configurada por la estructura ideológica, o lo que es igual, las organizaciones que crean y difunden la ideología, como el sistema escolar, medios de comunicación de masas, biblioteca, y la sociedad política, que agrupa el conjunto de las actividades de la superestructura y componen las funciones de coerción, que no se limita al campo policiaco-militar, sino que abarca también la dimensión jurídica, la coerción legal: el derecho es el aspecto represivo y negativo de toda la actividad positiva de civilización desarrollada por el Estado (Gramsci, 1981).

En este orden de ideas, la primera novedad que encontramos en la teoría de Gramsci frente a la de Marx radica en el papel unificador de la estructura social, donde la función del Estado, no solo es ser aparato represivo al servicio de las clases dominantes, sino que a su vez, debe mediar entre estos intereses y los de las clases subordinadas por medio de la hegemonía ideológica y cultural, a través de la formación de una voluntad colectiva nacional que represente las ideas de la clase dirigente como valores universales.

En segundo lugar, el pensador italiano evidenció la manera en la que el Estado logró ampliar los intereses de la burguesía hacia cada vez más capas de las clases subalternas, mediante su relativa incorporación económica y política, cumpliendo así su función hegemónica, es decir, direccionando el conjunto de la sociedad hacia lo que es considerado como bueno, o lo que es igual, dando unos valores a la sociedad, creando y sosteniendo un tipo de civilización y ciudadanía comprometida con una visión de mundo, que no es más que la sociedad liberal capitalista y que por extensión de esta reflexión permite comprender lo que sucede en América Latina (Hesketh, 2019).

Desde la postura de Gramsci, algunas instituciones como el derecho, la escuela, o similares, son las ideales para darle eficacia a tal objetivo. Es por ello que hablará del *Estado educador*, que hace posible la

¹ Segundo Carlos Fernández Liria y Luis Alegre, el capitalismo secuestró al derecho y sus principios de libertad, igualdad y autonomía, y después los vendió con la idea de que estos y la posibilidad de poseer y desear que conllevan, son imposibles sin capitalismo (Fernández y Alegre 2011).

reproducción de una determinada estructura social, es decir, de una estructura hegemónica, a través de la de las ideológicas orgánicas, aquellas que hacen posible el mantenimiento de la unidad ideológica del bloque social.

El que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y de un modo unitario el presente real es un hecho “filosófico” mucho más importante y “original” que el redescubrimiento, por parte de algún “genio” filosófico, de una nueva verdad que se mantenga dentro del patrimonio de pequeños grupos intelectuales (Gramsci, 1977, p. 366).

Gramsci señala que a este proceso de construcción hegemónica contribuyen tanto instituciones privadas que conforman la sociedad civil, como los académicos, filósofos y publicistas, los partidos políticos y demás organizaciones, que, aunque suelen aparecer dispersas, son organizadas por el Estado en los momentos que se trata de emprender acciones de carácter orgánico que requieren el monopolio de los órganos que construyen la opinión pública. La opinión pública es el contenido político de la voluntad política pública que podría ser discordante: por eso existe la lucha por el monopolio de los órganos de la opinión pública; periódicos, partidos, parlamento, de modo que una sola fuerza modele la opinión y con ello la voluntad política nacional, convirtiendo a los disidentes en un polvillo individual e inorgánico (Gramsci, 1981).

Algunas de estas ideas establecidas por Gramsci, fundamentalmente en *los cuadernos de la cárcel* (1981) pueden ser observadas en Althusser, quien al igual que el autor italiano, entendió la idea de *estructura* y *superestructura* como una metáfora, más que como una configuración escindida de la realidad. Althusser planteará que la sociedad constituye una totalidad orgánica que comprende tres estructuras: la estructura objetiva, en la cual los hombres participan en la producción económica y, por tanto, quedan determinados por las relaciones de producción; en segundo lugar, aquélla donde participan en la vida política, en los asuntos colectivos; y una tercera estructura, en la que los hombres actúan en su cotidianidad. En estos dos últimos campos, según la visión althusseriana, es donde aparece e interviene la actividad ideológica, ocultando así la *determinación* –concepto clave– de la esfera política y de la esfera cotidiana por parte de la infraestructura objetiva (económica), al tiempo que vela la estructura social objetivamente conformada sobre la base de la existencia de clases sociales (Althusser, 1965; Jessop, 2018).

La ideología cumple una función crucial (Piketty, 2019), a saber, crear en la sociedad la idea de que el estado de cosas en que se encuentra es *la realidad* y el *orden natural*; que dicho estado es el mejor, que funciona óptimamente y además tiende a mejorar, todo lo cual provoca un notable efecto: que los individuos acepten y asuman su posición en la sociedad, que se adapten a ella sin conflicto. Así, la ideología dominante construye una determinada significación de la realidad en un momento histórico determinado; y –desde esta concepción– en una sociedad de clases, coadyuva de forma decisiva a la adaptación funcional de los individuos a la estructura general de explotación económica, permitiendo por ende el dominio de una clase sobre todas las demás (Althusser, 2005, p. 55). En este orden, Althusser considerará que el Estado es, bajo ciertas coordenadas, aquel aparato que logra establecer dicha dominación, tanto por medios puramente represivos como la violencia, el gobierno o la policía, y otros menos represivos como aquellos *ideológicos* que no recurren a la violencia o a la coacción explícita, sino a un tipo específico de violencia simbólica que opera dentro de instituciones como la escuela, la familia, los clubes, organizaciones sindicales etc.

Al respecto, el autor argelino, preferirá y usará el concepto *representaciones imaginarias* a la hora de hablar de ideología (Althusser, 1998; Ribeiro y Lopes, 2017), yendo de tal modo más allá del concepto de *misticificación* propuesto por Marx (1975) e innovando en su pensamiento. Con un énfasis psicoanalítico que la obra de este último no pudo tener, compara la ideología con el inconsciente freudiano, mostrando que opera algo más que un ocultamiento de las condiciones sociales e innovando en el pensamiento sobre el tema (Juárez-Salazar, 2015). Al plantear que la ideología no sería más que la representación imaginaria de las condiciones reales de existencia, esgrime que “esta hace cierta alusión a la realidad sin desvelarla del todo, mostrando solo los aspectos más amables. Es decir, proporciona una suerte de mapa imaginario de la totalidad social, y de este modo su falsedad se vuelve absolutamente indispensable” (Pérez Navarro, 2007, p. 159); por lo tanto, es por medio de la ideología que los individuos se representan su propia relación con el

todo social y, por tanto, no solo es un instrumento que permite la dominación, sino que la hace posible por la necesidad humana de representarse el entorno desde el cual y en el cual interactuará socialmente.

De esta manera, se puede observar en Althusser un distanciamiento con respecto a la teoría marxista de la ideología. Como se explicó anteriormente, para Marx la ideología sería una suerte de visión o percepción deformada de la realidad, una especie de espiritualidad hechizante que, introducida desde las esferas superestructurales para engañar a las clases proletarias, no les permitiría a éstas adquirir conciencia de clase; por el contrario, para Althusser la ideología no tiene un carácter fantasmagórico, sino muy material, puesto que la sociedad se organiza en torno a ciertas prácticas que están reguladas por ritualidades que dependen de un aparato ideológico. Ahora bien, los aparatos ideológicos y sus prácticas materiales correspondientes, se retroalimentan:

Nos encontramos ante una suerte de relación circular; las prácticas terminan produciendo las mismas ideas que son sustento de esas prácticas. Pascal, en sus *Pensamientos*, explica cómo un amigo que había perdido la fe se le acercó para pedirle consejo. Se encontraba desconcertado, a lo que él respondió: «no te preocupes, ve a la iglesia, arrodíllate delante de la cruz, persíguate, ora, actúa como si creyeras y con el tiempo la creencia llegará por sí sola». Este ejemplo escandaloso de Pascal implica una reordenación conceptual, de tal modo que en el nuevo esquema las ideas en cuanto tales desaparecen en favor de las prácticas, que son en cierto modo productivas, crean realidades, producen ideas y lo hacen de tal modo que esas ideas (por un peculiar efecto retroactivo) parecen ser las causantes de esas prácticas. Ya no nos encontramos en una situación en la que alguien «cree» y luego actúa en concordancia con esa creencia, sino a la inversa: la creencia surge tras la ritualización de un conjunto de prácticas sociales. Las prácticas tienen pues un carácter productivo: producen ideas, creencias y, entre todas ellas, la noción fundamental de «sujeto» (Pérez Navarro, 2007, p. 160).

Althusser plantea, precisamente en su texto sobre los aparatos ideológicos del Estado, que el término *ideología* ha ido desapareciendo, y que más bien ha sido reemplazado por el de *ritual*:

Las ideas en tanto tales han desaparecido (en tanto dotadas de una existencia ideal, espiritual) en la misma medida en que se demostró que su existencia estaba inscrita en los actos de las prácticas reguladas por los rituales definidos, en última instancia, por un aparato ideológico. Se ve así que el sujeto actúa en la medida en que es actuado por el siguiente sistema (enunciado en su orden de determinación real): ideología existente en un aparato ideológico material que prescribe prácticas materiales reguladas por un ritual material, prácticas éstas que existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia según su creencia (Althusser, 1998, p. 27).

En este sentido, la ideología tanto para Althusser como para Gramsci ofrece los lineamientos básicos del “sentido común de una época determinada, es decir, produce la “normalidad” atornillada en la subjetividad de los dominados, dado que cualquier régimen de poder introduce a su sociedad en una determinada visión del mundo, entendiendo por tal un conglomerado más o menos articulado de imágenes, nociones, metáforas y valores desde los cuales sentimos y pensamos la realidad” (Gramsci, 1997, p. 14). De esta forma, ambos autores comprendieron que la ideología sería una suerte de marco capaz de organizar la *cosmovisión espontánea* a través de la cual los sujetos involucrados perciben y comprenden su mundo y esto trae a su vez el reconocimiento de la pluralidad en la forma de estar en el mundo y particularmente de relacionarse con él, allí también tiene asidero el camino trazado en este documento, pues el reconocimiento de la posesión de la tierra, la territorialización (desterritorialización, reterritorialización), el latifundio y la ideología demarcan con acento las formas de estar y relacionarse con el mundo, en últimas, la *cosmovisión espontánea*.

2. CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA DEL LIBERALISMO MODERNO. UNA VISIÓN ANTAGÓNICA DEL REPUBLICANISMO

Las prácticas e institucionales sociales de una época determinada, tienen un sustento ideológico que no solo hacen posible la hegemonización de las ideas de la clase dominante, sino que, a su vez, interpelan a los individuos para convertirlos en sujetos determinados dentro de una comunidad. Partiendo de lo dicho, se sostiene que el sustento ideológico que definió las formas de concebir el estado en América Latina durante la época de las independencias, su organización, sus actores y los roles a cumplir, fueron determinado por el liberalismo moderno. ¿pero entonces, esto qué implicó?

Dentro de la filosofía política clásica se ha identificado a John Locke como un defensor de las ideas republicanas (Gaiada, 2013; Locke, 2003; Morresi, 2005; Varnagy, 2000); el hecho de que hubiese defendido la convicción de que el control legítimo del ejecutivo, a riesgo de una autoridad fuera el pueblo representado en el parlamento, lo ha hecho aparecer en los libros de historia como un defensor de la libertad, que es un principio fundamental del Republicanismo. Así, en la defensa de estas ideas, cuestionó la apuesta hobbesiana presentada en el Leviatán de una autoridad tripartita conformada por facciones que regularan el poder del rey, y como participó en la Revolución Gloriosa de 1688 e ideólogo de la Bill of Rights inglesa de 1689, demostró su discordia con ideales que le quitasen al constituyente dicha autoridad por medio de la representación parlamentaria.

A su vez, su apuesta teórica fue de gran influencia para los llamados Padres Fundadores Norteamericanos, e inspiraron la famosa Constitución de 1787 que fue ratificada por cada uno de los 50 Estados que conforman el país, tras la consigna de “Nosotros el pueblo” (“We the people of...”). Así, se encuentra en Locke, un precursor de la democracia y la protección jurídico-política del republicanismo, concordando con lo planteado por Tocqueville (1985), cuando habla sobre Estados Unidos en su famosos libros La democracia en América y menciona las consignas de Madison y Jefferson en la defensa de la representación popular y la protección de la tiranía del ejecutivo.

En este orden, se han conocido entonces como ideas republicanas de Locke, aquellas que influyeron en Europa y Estados Unidos como uno de los más famosos contractualistas, y que abogaron por la libertad, la democracia y una división de poderes efectiva que limitara el poder del ejecutivo, sin embargo, cabría preguntarse si estos son finalmente –o realmente– ideales republicanos; si se tiene presente que el autor inglés se refería en su discurso a una libertad individual, una democracia representativa y la no intervención del ejecutivo más que en la salvaguarda de derecho civiles y políticos, la respuesta debe ser no. Estos fueron ideales propios del liberalismo democrático, pero no del republicanismo.

Un rastreo por el republicanismo clásico y renacentista puede dar luces al respecto. Para la misma época que Hobbes escribió el Leviatán (2005), James Harrington, teórico político inglés escribió un texto denominado Oceana (1992), en el cual puso de antemano la construcción del Estado como una mancomunidad de naciones donde primase el bien común, que estuviese fundamentado en el límite de la propiedad de la tierra, la rotación del poder dentro del Estado, las virtudes cívicas y un gobierno no opresor.

En su obra, Harrington considera que la personalidad política de los individuos está fundada en la propiedad (tanto tierra como dinero) y por ello, cree que toda república requiere de una distribución equitativa de la misma para asegurar una autoridad política equilibrada que prevenga cualquier aristocracia, pues la propiedad suministra independencia al individuo, y esta se convierte así en condición indispensable para el compromiso político, el cual constituye el fundamento de la virtud. Por tanto “La noción de virtud que está en el centro de la crítica social del siglo XVI, vincula la propiedad directamente con la personalidad, y define esta última, tal como se define a sí misma, en términos de la *polis* más bien que del mercado” (Pocock, 2012, p. 35) propio de las sociedades liberales.

Así, para el pensamiento harringtoniano, es indispensable reorganizar la vida económica de la comunidad de modo tal de ponerla al servicio de la república delimitando estrictas normas destinadas a limitar

la adquisición de tierras y, así, las desigualdades profundas en la riqueza. De esta manera su ideal de república se vincula a con una sociedad igualitaria, donde primera el bien de la comunidad (Barros, 2015; Ostrensky, 2017).

Precisamente estas ideas pueden encontrarse también en Maquiavelo específicamente en su obra Los discursos sobre la primera década de Tito Livio escrita en 1531 (2000). Su contexto fue la Italia republicana del Quattrocento conformada por ciudades-estado pequeñas, pero prósperas comercialmente como Florencia, Nápoles o Génova; lugares independientes entre sí, donde según el autor italiano debía primar la idea de bien común como virtud de un ciudadano preocupado por los demás. Así, inspirado en la antigua República romana su obra se caracterizó por defender la libertad sin dominación, la participación del pueblo, el autogobierno, y la eliminación de la sucesión a fin de cercenar el poder de la nobleza y el establecimiento de monarquías tiránicas.

De igual manera, convencido de que el fundamento de cualquier forma de dominio residía en la justicia y en las armas, es decir, en poder disponer de una fuerza armada no mercenaria, financiada y reclutada entre una población a la que se le reconocen y respetan sus derechos como ciudadanos, Maquiavelo instó a la posibilidad del uso de las armas por parte de los ciudadanos, pues la estabilidad de la ciudad y la salud de su ordenamiento, estaría tanto más asegurada en cuanto dependiera para su defensa de sus propias fuerzas, es decir, de que quiénes la defiendan lo hiciesen por su adhesión a la existencia de la ciudad y respeto por ella (Hilb, 2000).

En Este mismo orden, para el autor florentino, la República sólo podría sobrevivir si en ella existe moderación de riquezas, si no hay ciudadanos particulares tan ricos que puedan tener dominación sobre otros hombres, lo cual es un presupuesto clave del republicanismo. Desde esta mirada entonces, una ciudad no se convierte en rica por el mero hecho de que lo sean sus ciudadanos, si la ciudad está bien, todos estarán bien, pensamiento alejado definitivamente de la perspectiva liberal: "Para servir al Estado el ciudadano necesita valentía, prudencia y templanza. El ciudadano debe ser valiente en la guerra, prudente en los negocios públicos y recomienda moderación en la riqueza y costumbres" (Castillo Vegas, 2008). Estas ideas expuestas por Maquiavelo, que podríamos denominar neo-romanas, han sido ampliamente estudiadas por la famosa escuela de Cambridge, y sus representantes (Skinner, 2002; Pocock, 2002; Pettit, 1997) teniendo como correlato, la idea de virtù, ya esbozada en autores clásicos como Salustio o Cicerón.

Despojado de todo moralismo cristiano medieval, dicho concepto hará referencia a un conjunto de habilidades para concebir y ejecutar planes de acción con la vista puesta en las consecuencias políticas en un mundo en perpetua ebullición y movimiento, habilidades que le deben permitir a un gobernante la destreza para fundar o gobernar estados, pues estas remiten a la concepción de virtù d' animo e di corpo, de fortaleza de carácter y valentía física, de inteligencia práctica, de capacidad para saber qué hacer y de coraje para hacerlo, algo propio de pocos hombres que, cuando se produce, no debe verse constreñido por ninguna normatividad trascendente si genera resultados políticos capaces de crear libertad. De hecho, los florentinos del Quattrocento la vinculan siempre a la protección de las libertades políticas (Del Águila y Chaparro, 2008).

Así, se verá el retorno de la libertad clásica y romana en las ideas republicanas, aquella que concibe esta misma como no dominación a partir de actos virtuosos como la partición publica, el reconocimiento como parte de una comunidad que lucha entre todos por ella, para hacer esta grande más allá de sus intereses individuales. Según Skinner, Maquiavelo retomará esta idea de los pensamientos de los prehumanistas como Petrarca, Bruni, Salutati, quienes lo redescubrieron, y en el texto *The Legibus* de Cicerón (1953), historiador crítico de la dictadura de César, también se puede percibir claramente esta tendencia cuando habla de los deberes de los gobernantes y les asigna el deber de defender los intereses de los propios ciudadanos incluso por encima de los suyos, además de velar sobre todo el cuerpo de la República y no solamente una parte.

La libertad entendida como el bien común no será la interpretación dada por el contractualismo clásico, y por ende por la praxis en la construcción de Norteamérica y los nacientes estados latinoamericanos que vieron la edificación de su sistema político como ejemplo. Tal y como lo plantea Ricardo Sanín Restrepo

(2011) hubo una usurpación de la democracia y la idea de libertad republicana por el liberalismo moderno y su idea de constitucionalismo universalista. La razón es que, a diferencia de lo planteado por Sartori en su libro *Qué es la democracia* (2007), cuando plantea que los liberales clásicos no tuvieron presente cuestiones económicas en su teoría y estaban decididos a esbozar ideas en aras del respeto por los derechos naturales que garantizaran la libertad humana, una lectura contextual de la obra de dos de ellos, podría mostrar cómo sus proposiciones fueron dando pie a un discurso que empezó a resquebrajar la hegemonía del antiguo régimen, a fin de hacerse a este espacio y consolidar el proyecto capitalista que ya venía en marcha y precisaba para su consolidación la aceptación de derechos como la libertad, igualdad y propiedad, conceptualizados en lógica burguesa.

Así, en los presupuestos teóricos del liberalismo hobbesiano, la igualdad es entendida dentro del estado de naturaleza como la posibilidad que tienen los hombres de obtener sin más restricción que su fuerza lo que les apetece. Pese a ello, no se puede hablar aquí de una igualdad material, pues si bien el mundo les pertenece a todos, lo que poseen y son libres de poseer es por lo que pueden luchar, lo pueden cuidar y conservar, y en este sentido se puede hablar de una igualdad, pero una igualdad de posesión de los derechos naturales que al mismo tiempo les permiten generar un Estado de desigualdad o poseer más que otro (Gómez Betancur y Polo Blanco; 2018).

La igualdad es entendida entonces como igualdad civil o igualdad dentro de la ley, es decir, los hombres se consideran iguales de poseer todo cuando puedan obtener tal y como en el Estado de naturaleza, sin embargo estos tienen garantizados la salvaguarda de sus posesiones por parte del Leviatán, o lo que es igual, los hombres son iguales en el derecho a poseer como en el derecho a que sus posesiones sean protegidas, mas no son iguales en términos materiales y el papel del Estado no es garantizar esto último.

La justicia se refiere a las relaciones entre los hombres, pero no a las relaciones naturales (Estado de naturaleza), sino a las artificiales o convencionales (relaciones civiles). En rigor, apunta ya Hobbes, la justicia se refiere a las relaciones de intercambio entre los hombres en el marco de la ley. Donde no hay ley, no hay propiedad, donde no hay propiedad, no hay intercambio. El intercambio, la propiedad, la ley, son elementos de la sociedad. Si en sentido ordinario la justicia se define como la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo, solo donde hay mío y tuyo, donde hay propiedad, en definitiva, donde hay sociedad, tiene sentido hablar de justicia. Solo en la república “los nombres justo e injusto pueden aceptarse”. La justicia, pues, tiene su ámbito en la sociedad y su función en la regulación de las relaciones de intercambio, en la regulación de la propiedad (Hobbes, 2005).

En este sentido, se tiene presente que la igualdad no es un presupuesto liberal; como uno de los precursores de esta ideología, Hobbes no propende por una igualdad material o por la posibilidad de que todos posean iguales condiciones económicas, sino meramente, una igualdad legal que le posibilite la seguridad necesaria para poder poseer lo que pueda obtener dado que es su derecho dentro natural y por el que cedió una parte de su libertad.

En esta medida el Estado liberal se convirtió en garante del bienestar social tras la caída del sistema económico feudal y el sistema político monárquico, entendiendo, eso sí, el bienestar social bajo el marco de unos valores liberales que le eran provechosos a la burguesía, o lo que es igual, lo que se entendió como bienestar social fue el establecimiento de unos principios políticos y económicos liberales desde los cuales el nuevo capitalismo pudo funcionar.

En esta misma línea está John Locke, quien parte del mismo punto hobbesiano al plantear que los hombres se encuentran en un estado de naturaleza, y que en aras de salvaguardar sus bienes y su vida (que es el bien más preciado) deciden firmar un pacto en el que le entregan a un gobierno soberano el monopolio de la fuerza y así su protección de su libertad. A diferencia de Hobbes, en Locke se empieza a hablar de un soberano como un gobierno representativo, conformado por magistrados que son el poder legislativo y que tiene la posibilidad de elegir por el pueblo, lo cual hace de esto un gobierno republicano, más no uno democrático, confundiendo la esencia del gobierno liberal con la del gobierno del pueblo. En segundo lugar, se percibe cómo la libertad sigue siendo el presupuesto principal del liberalismo clásico, una libertad que no

obstante le permite al hombre (burgués) poder poseer con la seguridad que le brinda el Estado, es decir, la firma del pacto (Locke, 2003, pág. 55).

En este sentido cabe resaltar que, para Locke, la propiedad es entendida como la vida, la libertad y la hacienda, y será entonces este derecho, el que debe ser protegido por el poder político, cuando dice que el hombre, por cuanto nacido con título a la perfecta libertad y no sofrenado goce de todos los derechos y privilegios de la ley de naturaleza, al igual que otro cualquier semejante suyo o número de ellos en el haz de la tierra, posee por naturaleza el poder no sólo de preservar su propiedad, esto es, su vida, libertad y hacienda, contra los agravios y pretensiones de los demás hombres, sino también de juzgar y castigar en los demás las infracciones de dicha ley (Locke, 2003, pág. 49).

En este punto se podría concluir que, tanto para Hobbes como para Locke, el respeto por la vida y la libertad son igualmente el respecto por la propiedad, y que esta solo se puede garantizar por medio de la seguridad que brinda un gobierno soberano al cual se le cede una parte de esa libertad, o lo que es igual, de la propiedad (Rodríguez, 2015; Udi, 2015; Fazio, 2019).

La mirada a estos dos autores permite evidenciar cómo se fue forjando un discurso que tenía como finalidad establecer unas dinámicas de conducta en la sociedad a través de los aparatos consolidados por el nuevo estado moderno. Desde la constitucionalización que marcaba su necesidad e interpretación como racional y única, hasta los nuevos dispositivos tanto educativos como represivos fueron dando pie a una construcción que se fue haciendo hegemónica, y al determinar formas de comportamiento ideológica.

En este orden, si se tiene presente que precisamente la época de estas ideas y quiénes fueron los padres independentistas latinoamericanos, dónde y cuál fue su formación, hacia dónde viraban sus intereses, y cómo se construyó la sociedad latinoamericana colonial después de la conquista, se podría argumentar que fue precisamente el liberalismo moderno el que moldeó hasta cierto punto la construcción de las nuevas sociedades latinoamericanas, estableciendo como unas de sus premisas fundamentales la libertad e igualdad en derechos, y la salvaguarda del derecho a la propiedad

3. EL LIBERALISMO MODERNO COMO IDEOLOGÍA BASE DEL LATIFUNDIO LATINOAMERICANO

Comprender cómo se materializa la ideología liberal moderna en los nacientes Estados latinoamericanos después de sus independencias y las repercusiones que esto tiene para la acumulación de la tierra en pocas manos en la región, implica recordar dos puntos acerca de la ideología. El primero de ellos, es que la ideología tiene como función operativa primordial la constitución de individuos concretos en *sujetos*, es decir, la ideología permite que los hombres se autoperciban como sujetos sociales practicando los rituales de reconocimiento ideológico pertinente (Althusser, 1998, pág. 29). Así, los individuos que actúan en su cotidianidad material creen actuar por fuera de la ideología; pero esta misma idea es una idea netamente ideológica: nada hay más ideológico que creer que uno mismo no tiene ideología alguna, es decir, los individuos *siempre son sujetos ideológicos*, pues en todo momento se hallan interpelados como tales.

Como segundo punto en contraste, lo anterior es denominado por Althusser *preasignación ideológica* (Althusser, 1998) y ello es posibilitado por los *Aparatos Ideológicos del Estado AIE*, los cuales se hallan configurados a nivel histórico; de ahí que la ideología es, en la concepción althusseriana, histórica (anclada a un determinado tiempo histórico) y al mismo tiempo una realidad ahistórica (esto es, presente en todo tiempo y lugar). La preasignación ideológica, en ese sentido, no puede desconocer la *topicalidad del pensamiento*, o lo que es lo mismo, la manera en que el pensamiento se inscribe en su objeto. La multiplicidad de las determinaciones ideológicas viene marcada por las diferentes situaciones históricas concretas, y en tanto aquéllas se inscribe en rituales, no puede obviarse que los diferentes aparatos ideológicos irán emergiendo y mutando de acuerdo a los cambios históricos.

En este orden, si tenemos presente lo planteado por Aníbal Quijano en sus *Textos de fundación* (2014), los aparatos ideológicos de la conquista respondieron a la realidad histórica que aquella implicó; a través de

una construcción discursiva que tuvo como fundamento una epistemología europea racional, se configuró en América Latina una sociedad dividida por razas y etnias que derivó en la posibilidad de dominio de una sobre otras, y correlativamente de sus propiedades, tanto en trabajo como en tierra (O'Gorman, 2006).

Con los procesos de conquista y despojo de la tierra aborigen, se estableció sistema comercial hacia España y Europa fundamentado en el saqueo de las riquezas latinoamericanas y posterior creación de instituciones y legislaciones que legitimaran tal fin como la famosa Casa de contratación en Sevilla, y el sistema de galeones y flotas, impuesto en el siglo XVI, con el cual la Corona española aseguró su monopolio, vigiló el tráfico transatlántico y lo protegió de los cada vez más frecuentes ataques de sus principales rivales europeos (Holanda, Inglaterra, Francia).

A su vez, en este mismo periodo se otorgaron posesiones coloniales a conquistadores, órdenes religiosas y funcionarios de la Corona, siendo excluidos de la propiedad a indígenas, campesinos y negros (se excluía cualquiera de estos que fueran libres, lo que implicó haber prestado servicio a la Corona). Entonces, mientras las colonias británicas establecieron claros derechos de propiedad y no crearon mayores barreras al crédito, las colonias españolas enfrentaron la situación opuesta. La tierra era asignada sólo a una pequeña y políticamente influyente élite, no existían registros de propiedad y los programas de titulación eran usados por la Corona y la burocracia sólo para extraer rentas (Idrobo, 2013a; Merino, 2014; Barry y Øverland, 2017). Este hecho generó un vacío normativo que era llenado desde las relaciones de poder a través de la fuerza y las prácticas ideológicas que se instituyó en la sociedad frente a qué grupo social podía o no tener la propiedad en relación con unos territorios más monárquicos que individuales.

Las leyes que regulaban las composiciones de tierras establecían que los únicos títulos válidos eran aquellos otorgados directamente por el rey o por una autoridad delegada, como el virrey, el gobernador o algunos cabildos. No obstante, muchos propietarios obtuvieron sus títulos de cabildos no autorizados a repartir tierra o se la compraron ilegalmente a los indígenas. Esto era común porque solo la gente poderosa con vínculos con el poder político colonial tenía la posibilidad de obtener un título de propiedad válido sobre su tierra [...] En este orden, las personas más afectadas por los procesos de composiciones de tierras fueron los nativos. Los procesos de titulación fueron usados por la élite local como un medio legal para despojar a los indígenas de la tierra que la Corona les reconoció en un inicio. Primero, los nativos sabían muy poco de derecho español o sobre cómo defender sus derechos en un proceso judicial. Segundo, cuando había un conflicto entre los nativos y los españoles acerca de la titularidad de la tierra, los jueces encargados de las composiciones de tierras solían declarar que era solo un error de medición que debía resolverse en favor de los españoles. Finalmente, la usurpación era sencilla porque la población indígena abandonó mucha tierra cultivable. Algunas tierras fueron abandonadas porque los indígenas preferían mudarse a zonas más aisladas, lejos de los conquistadores. Otras porque las enfermedades traídas por los colonos, la explotación de los indígenas y la hambruna causada por no tener suficiente tierra de cultivo causaron un gran declive poblacional en los nativos (Pasquel, 2010, p. 17).

De igual manera, la introducción de la religión católica, las jerarquías políticas y las distinciones fenotípicas, llevaron a una internalización del pueblo americano de la creencia de ser seres inferiores a los colonos, seres que aceptaron todas las dinámicas expropiatorias y explotadoras españolas en un principio a partir de la fuerza, y finalmente tras el convencimiento discursivo y la ideologización. En Iberoamérica en general, y a pesar de la resistencia indígena centroamericana –resultados de dichos procesos– se vieron reflejados en la tenencia de la tierra por parte de españoles y criollos que contrataron a los mismos pobladores expropiados como trabajadores esclavizados y posteriormente asalariados, rompiendo el vínculo existencial marcado del indígena con la tierra, una ruptura de tipo ontológico, pues al despojarle de la tierra que cultiva se pierde su sentido de existencia (Idrobo, 2013b).

Ahora bien, los cambios históricos efectuados en América Latina producto del paso de la época colonial a la época independentista, estuvieron marcado entre muchos factores por las ideas liberales europeas y norteamericanas. En el caso de este último territorio, durante la colonia el asunto de la tierra no pasó por un control del Reino y sus minorías privilegiadas como en el sur; su proceso colonial implicó la adjudicación de

derechos de propiedad a quienes llegaron a fundar pueblos, hacerlos crecer demográficamente y empezaron a crear industrias, influenciados por una Inglaterra protestante y precapitalista, por ello su proceso de independencia lo que hizo fue no solamente darle autónoma estatal sino garantizar la ampliación de derechos civiles y políticos, bajo dinámicas de democracias representativas que daban posibilidad a los ciudadanos para la adquisición de la tierra y la defensa de sus derechos.

En el caso latinoamericano se estableció un discurso liberal moderno que dejó de lado las ideas republicanas y materializadas en las constituciones de los países recién independizados, exacerbó la desigualdad ya existente a través de prácticas de mayor acumulación de la tierra justificadas por los nuevos derechos establecidos y prácticas de democráticas representativas en las que solo participaban políticamente las élites (Barry y Øverland, 2017).

Así pues, si se tiene presente que un modelo constitucional es un compilado axiológico sobre cómo organizar la *estructura básica de la sociedad*, aquel juega un papel fundamental, ya que en el suelen inscribirse cuáles van a ser los principios que rigen un territorio determinado y por ende las acciones de sus habitantes. En el caso de América Latina las constituciones liberales no solo defendieron un sistema de controles entre los poderes, llamado también sistema de peso y contrapesos buscando evitar la tiranía del presidente o del legislativo, sino que, a su vez, defendió un listado de derechos individuales incondicionales, independientes de la voluntad de la mayoría y que le dieran precisamente un papel al Estado como no interventor más que en cuestiones mínimas.

Libertad e igualdad fueron derechos fundamentales de estas constituciones, pero como bien lo dice Gargarella (2003), la manifestación más importante del compromiso igualitario del individualismo aparece en la consagración y defensa de una lista de derechos inviolables. Los derechos que el individualismo invoca aparecen como “cartas de triunfo” inapelables frente a las cuales deben rendirse todo tipo de reclamos colectivos: no obstante, el número o intensidad de las preferencias mayoritarias en juego, tales preferencias deben encontrar su límite en los derechos propios de cada uno. En este sentido, resulta un rasgo distintivo del individualismo la afirmación según la cual *cada persona constituye un fin en sí mismo*; nadie debe ser sacrificado en nombre de los demás.

Algunos ejemplos de las constituciones que marcaron esta tendencia fueron la de la Nueva Granada de 1811 y 1853, la de Venezuela de 1858, Chile en 1828 o Perú en 1856; todas ellas creadas conforme a un pensamiento político individualista, que si bien, establecieron la defensa de los derechos del hombre como parangón para la construcción del Estado, no lograron restringir el orden de las élites dominantes y mantuvieron oligarquías en el gobierno –en muchos casos hasta hoy–, que a su vez, han podido atornillarse allí por su poder derivado de ser dueños de grandes tierras y capitales en una región invadida por la acumulación desorbitada de las riquezas.

El derecho a la propiedad individual hizo posible la adquisición de tierras y la legalización de las mismas, a quienes, para su momento, podían acceder a ellas. La libertad se asumió como una libertad para negociar y manifestar ideas en favor del beneficio personal, y la igualdad como aquella que no es más que en derechos para poder entrar en la dinámica modernizadora del país, donde solo pocos serían parte (en términos reales). De esta forma, la democracia liberal encontró en los derechos establecidos de manera constitucional un marco simbólico y legitimador perfecto, siendo así que esos derechos estructurarían la experiencia espontánea (esto es, ideológica) de los sujetos que viven en las sociedades capitalistas. De lo anterior, se puede deducir que los procesos de independencia poco tuvieron de autonomía, pues el proyecto nacional se redujo a la imitación de las reformas liberales burguesas del siglo XVIII que en América no tuvieron en cuenta más que el pensamiento del criollo blanco burgués y propietario (König, 2005).

De esta forma, en un primer momento, a las tierras –ya propiedad de los españoles y criollos– se sumaron tierras dadas como recompensa a oficiales y soldados de ejércitos vencedores de las guerras de independencia. De igual manera, los gobiernos oligárquicos latinoamericanos, vieron el potencial de sus territorios independizados en términos comerciales, por un lado, se introdujeron en el negocio de la exportación de materias primas, y por el otro, empezaron a feriar los territorios a las familias más acaudaladas

de cada país y a incitar a la inversión extranjera. Así, con respecto al relacionamiento externo de América Latina, la principal transformación tuvo que ver con el cambio de manos del comercio exterior, desde México a Buenos Aires, la parte más rica, la más prestigiosa, del comercio local quedará en manos extranjeras. De igual manera, accedieron a tierras latinoamericanas para la explotación minera y petrolera, así como de las plantaciones azucareras y bananeras pues el capital extranjero desempeñó un papel dominante en todos estos sectores. También, comenzaron con el control de la comercialización y el procesamiento, pero no la producción de materias primas.

Por otro lado, fueron las oligarquías locales las que descubrieron en esos tiempos el enorme potencial de producción de materias primas, negociando en su mayoría con extranjeros para exportarlas, viendo en dicho negocio el desarrollo que conduciría a la prosperidad de los países latinos y los abrieran a nuevas relaciones internacionales. Fue así como bajo el lema de la igualdad y propiedad, las tierras ejidales y comunitarias fueron ofertadas a quienes pudieran adquirirlas, y a su vez, producirlas, a través de una legislación que buscaba promover el poblamiento y el desarrollo nacional. Por ello, usando el argumento de que los indígenas habían adquirido los mismos derechos de los demás ciudadanos, que eran iguales entre ellos, y que las nuevas leyes los dejaban sin protección frente a la voracidad de los nuevos pobladores, hizo que los resguardos fueran eliminados y se dejaran a estos a su merced y libertad. Así, apelando a un supuesto discurso republicano, los nuevos estados terminaron por negar la condición étnica de los indígenas (Acosta, Uribe, Amaya, Idrobo, Aliaga y Ballén, 2019).

Dado lo anterior, las tierras libres trajeron consigo nuevos ocupantes: nuevos inmigrantes deseosos de tierras productivas, o antiguos residentes deseosos de ampliar su participación en la producción de la economía. Los conflictos entre estos nuevos ocupantes y los antiguos pusieron en la mesa la necesidad de regular las necesidades de unos y otros. Los Estados debían proporcionar tierras a los nuevos inmigrantes sobre los cuales debía asentarse la conformación del nuevo país, y la legislación atendió, preferentemente a ello, incluso yendo más allá de las leyes (Grenni, 2019).

Una mirada a algunos países de la región permite evidenciar estas realidades: En Colombia, con la Constitución de Cúcuta de 1821, se ordenó la división de los resguardos, lo que implicó la parcelación de tierra indígenas y la extinción de su cabildo, argumentando la posibilidad de apropiación individual de la tierra, propio del liberalismo. Así, este proceso, llevado a cabo con el fin de “civilizar” el territorio, terminó en la puesta en práctica de los intereses de hacendados y municipios, que se apropiaron, aunque con amparo legal, de las tierras de los indígenas.

Durante el siglo XIX los gobiernos republicanos se establecieron como norma el otorgamiento de títulos de baldíos, los cuales comprendían extensos territorios de selva e ignoraban la existencia de indígenas, de metales preciosos y de recursos naturales valiosos. Los beneficiarios de tales títulos fueron generales y financieristas del ejército del partido victoria al final de cada guerra civil. Algunos de estos títulos se negociaron a muy bajo precio, pero se convirtieron para sus poseedores en verdaderas loterías, cuando se descubrían riquezas naturales, o cuando los colonos campesinos descubrían la selva y lograban hacer una pequeña fundación familiar. Bastaba hacer valer el título con el respaldo de la fuerza pública y quedaba fundada una hacienda (Rojas, 2000, p.74).

En El Salvador, ya desde la época colonial la tierra se había puesto en función de la exportación de cacao, bálsamo y añaíl, negocio controlado por los españoles. Fue así como, posterior a la independencia, las comunidades indígenas sufrieran los efectos negativos de las reformas liberales del gobierno de Rafael Zaldívar ya que este país con la caída del comercio del añaíl continuaría siempre con la agroexportación como principal actividad comercial cambiando nada más el producto como sería el café. Así la Ley de Extinción de Comunidades bajo el Decreto Legislativo del 15 de febrero de 1881, publicado en el Diario Oficial No. 49, consideró invasión por parte de los indígenas a los territorios que, según él, eran necesarios para el desarrollo del país, por ello, en aras de ofrecer las condiciones necesarias para dicho cultivo, eliminó los ejidos y las tierras comunales. De esta forma se da un nuevo despojo de la tierra por la vía legal, dejando a los indígenas

en condición de miseria, ya que sin tierra se vieron obligados a trabajar el campo ajeno bajo extremas condiciones laborales.

El caso de Perú no será la excepción. En 1854, el presidente del Perú Ramón Castilla abolió definitivamente la contribución indígena. Con ello eliminaba uno de los más persistentes resabios coloniales que implicaba una retribución por el trabajo indígena. En este orden, el Estado concentró sus políticas de desarrollo al ámbito individual, considerando plenamente a la población indígena en su calidad de ciudadanos, extendiendo sus derechos al de la propiedad sobre la tierra, y promoviendo el uso y tenencia individual de la misma, lo que resultó nefasto para ellos, pues sin la protección del Estado y sin fungir como mano de obra agrícola, los terratenientes negocian sus tierras a un bajo costo o las tomaron, al igual que al indígena como mano de obra campesina mal paga (Bonilla, 2001).

El caso de México es análogo a los anteriores. La superficie total del país para finales del siglo XIX, constituía cerca de 2.000.000 de kilómetros²; este amplio espacio estaba en buena parte desocupado, muchos ocupantes de terrenos carecían de títulos legales y muchos terrenos carecían de delimitaciones precisas. Sin embargo, entre 1881 y 1906 se empezaron a ofrecer estas tierras consideradas baldías hasta ese momento, otorgándolas en propiedad. El Estado contrataba compañías particulares a quienes encargaba los deslindes; las compañías debían identificar los terrenos, delimitarlos y notificar al Estado, que las otorgaba a los solicitantes. Además, la compañía debía trasladar a los colonos y recibía en pago por su trabajo un tercio de los terrenos delimitados. Todo ello dio lugar a un sinfín de arbitrariedades y componendas, pero hizo posible la incorporación de 500.000 hectáreas a la producción agropecuaria (Grenni, 2019). Probablemente, los terrenos afectados fueron, en su mayoría, terrenos que las poblaciones indígenas ocupaban desde hacía siglos. Andrés Molina Henríquez (1986) señala que el 90 % de las poblaciones indígenas fue despojado de sus tierras al no poder presentar títulos de una ocupación que ejercían desde hacía tres siglos.

En todos los países de la región los indígenas fueron retirándose paulatinamente de sus cultivos de subsistencia a medida que sus tierras pasaban a manos del Estado y de hacendados, los nativos abandonaban así cultivos tradicionales que en otros tiempos habían sido cuantiosos, como el cacao, que no tenían ahora una importancia significativa en un mercado de horizontes cada vez más amplios y que no alcanzaban a entender.

Entonces, lo anterior hizo posible que, en la primera mitad del siglo XX, en la mayoría de los países de América Latina, predominara en las zonas rurales el sistema latifundista con sus medianeros, aparceros o arrendatarios; al margen de los latifundios se encontraban los minifundios familiares. De esta manera, el establecimiento de aquellas ideas liberales a finales del siglo XVIII, fue la punta de lanza que consolidó el modelo capitalista y su obligada mundialización; hecho que a su vez llevó a la generación de procesos de industrialización a gran escala en Europa, en la que América Latina se convirtió en un proveedor de materias primas que aumentó el capital de quienes tenían la capacidad de exportar en el territorio, al igual que intentó un mal proceso de desarrollos industrial que terminó en una industrialización, dependiente y tardía, que cómodamente coexiste con el latifundio y contribuye a sembrar la desocupación en vez de ayudar a resolverla (Galeano, 2004).

Es decir, el proyecto del Estado de Derecho que durante la primera mitad del siglo XIX hizo posible las independencias latinoamericanas en tanto puso de parangón la propiedad como un derecho fundamental alimentado por una comprensión meramente formal de la libertad y la igualdad, reforzó la tenencia de la tierra y las propiedades en este territorio, consolidando a través de la norma la propiedad privada de todos aquellos que se adueñaron y continuaron adueñándose de la tierra, e incentivando así la condición de pobreza y subordinación de quienes no tuviesen dicha herencia europea.

CONCLUSIONES

El problema de *la tierra* en América Latina se puede analizar como la variante permanente desde *lo ideológico*, es decir, la invención lo que es, significa o representa, ha determinado el tránsito por la lucha por el territorio, las batallas por la permanencia en él o la desposesión de lo que puede constituir, casi ontológicamente, el *habitar* el continente. Esta descripción, que arranca en un esfuerzo por relacionar lo que puede interpretarse como una *ideología del latifundio*, es una muestra de la necesidad en la reconfiguración de los análisis que precisan las formas en las que el pertenecer a una élite o proceder de Europa en su momento se traducía en el derecho sobre la tierra.

En este mismo sentido, la reflexión de *la invención de América* (O’Gorman, 2006) también determinó la forma en la que se entregaba, donaba, exploraba o colonizaba la región, como un recurso que para los nativos llegaba a significar algo totalmente diferente, pues su cosmovisión partía desde otro tipo de organización social, que desde el juicio occidental no estaba en el canon del aprovechamiento de los recursos; aquí se permite dejar abierta la cuestión para relacionar de manera posterior los análisis entre *latifundio, ideología, desarrollo, progreso y posesión del territorio*, que por no ser el centro de esta investigación solo se enumera como un problema emergente en el que la configuración del continente también está enmarcada en el modelo neoliberal y por demás expansionista.

El vínculo existencial entre la posesión de la tierra y, por otro lado, la ruptura desde la desposesión de la misma, demarca a su vez la estrategia en la que la ideología implantada desde la propiedad privada moldeó la configuración de los Estados en el continente americano, o mejor, latinoamericano; la lógica de la expansión y desarrollo en la región trajo consigo la forma de legitimar la desigualdad social privilegiando a una élite, incluso fue capaz de instaurar los dispositivos por los que se confió al Estado la organización, distribución y creación de las leyes que garantizasen el mantenimiento del imaginario de desarrollo sobre el que erigió la modernidad.

Sin embargo, debe reflexionarse también que, para el caso de América Latina, los Estados resultaron de una amalgama extraña que resultó de pugnas, imitaciones, ilustración, republicanismos, rebeldías, que arrancaron en la imposibilidad de humanidad y se extendieron hasta la declaración de derechos. No obstante, todo esto pareció expresarse desde la hegemonía, en la que factores como la igualdad, la humanidad, la libertad y una lista de esencias que fueron negadas junto a la posibilidad de poseer. Desde ahí se parte para confirmar el altísimo impacto de la ideología en la invención y perpetuación del latifundio en América Latina, fenómeno que se extendió y fue caldo de cultivo de emergencias y resistencias, nuevas violencias y la manera en la que incluso hasta hoy se han mantenido en el ejercicio del poder ciertos discursos hegemónicos y particularmente un sector que a la actualidad logró consolidarse y afincarse en la legitimidad aquí definida.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, C.; URIBE, C.; AMAYA, J.; IDROBO, A.; ALIAGA, F. Y BALLÉN, A. (2019). «Reconciliación y construcción de la paz territorial: el caso de la comunidad nasa (Colombia)». Revista CIDOB d’Afers Internacionals, n.º 121 (abril de 2019). DOI:doi.org/10.24241/rcai.2019.121.1.91

ALTHUSSER, L. (1965). *Pour Marx*. Librairie François Maspero S.A. Paris

ALTHUSSER, L. (1998). *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión

ALTHUSSER, L. (2005). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI

ARÉVALO-AMBRIZ, G. (2014). *La ideología en Marx. Más allá de la falsa conciencia*. Revista Pensamiento y Cultura. Vol. 18-1. junio de 2015. Pág. 107-131

BARROS, A. R. G. DE. (2015). *The foundations of government in James Harrington's political theory*. Filosofia Unisinos, 16(1), 58-70-70. <https://doi.org/10.4013/fsu.2015.161.04>

BARRY, C., & ØVERLAND, G. (2019). *¿A quién le pertenece? Tres argumentos para el reclamo de tierras en América Latina*. Revista de Ciencia Política, 37(3), 713-735. <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2017000300713>

BONILLA. H. (2001) *Metáfora y realidad de la Independencia en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima

BROCCO, P. D. B. (2016). *Vida nua e forma-de-vida em Giorgio Agamben e Karl Marx: Violência e emancipação entre capitalismo e estado de exceção*. Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, 9(1), 65-90.

CANDIOTI, M., & CANDIOTI, M. (2017). *Karl Marx y la teoría materialista-práctica de la enajenación del sujeto humano colectivo. Una propuesta para su reconstrucción*. Izquierdas, 32, 107-131. <https://doi.org/10.4067/S0718-50492017000100107>

CASTILLO VEGAS J. (2008). *Fortuna, Virtù y Gloria consideraciones sobre la moral republicana de Maquiavelo*. En: Praxis Filosófica. no.26. <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n26/n26a06.pdf>

CICERON, M.T. (1953) *The Legibus*. Traducción, introducción y notas por A. D'Ors, Instituto de Estudios Políticos, Madrid

DEL ÁGUILA, R. Y CHAPARRO, S. (2008). *El Maquiavelo de Skinner: acción, libertad y república*. Fundación Manuel Giménez Abad https://www.fundacionmgimenezabad.es/sites/default/files/20080225_epp_del_aguila_r_chaparro_sandra_es_o.pdf

EAGLETON, T. (2005). *Ideología: una introducción*. Barcelona: Paidós

FAZIO, A. (2019). *Los fundamentos conceptuales de la propiedad intelectual: Liberalismo y crítica*. Ideas y Valores, 68(170), 121-145. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.61761>

FERNÁNDEZ LIRIA, C. ALEGRE ZAHONERO, L. (2011). *El orden de “El capital”*. Ediciones Akal, Madrid

GALEANO, E. (1983). *Las Venas Abiertas de América Latina*. Siglo XXI editores. Bogotá.

FAO (2017). *América Latina y el Caribe es la región con la mayor desigualdad en la distribución de la tierra*. En línea: <http://www.fao.org/americanas/noticias/ver/es/c/879000/>

GÓMEZ BETANCUR, M. POLO BLANCO, J. (2018) *Un análisis ideológico de la propiedad privada como derecho sin límite y fundamento de la usurpación del constitucionalismo*. En: *Luces y Sombras de la constitucionalización de la justicia*. Coriuniamericana. Medellín.

- GAIADA, M. G. (2013). *John Locke: Republicanismo y propiedad. El rechazo de las guerras de conquista.* Boletín del Centro Naval. Número 837, septiembre-diciembre. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/28047/CONICET_Digital_Nro.eb3d8201-66ec-4ce9-9465-4c66fc585d25_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- GRAMSCI, A. (1981). *Los Cuadernos de la cárcel 3-5. Tomo 2.* Ediciones Era. México
- GRAMSCI, A. (1977). *Antología. Selección, traducción y notas a cargo de Manuel Sacristán.* Siglo XXI Editores. México
- GRAMSCI, A. (1997). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce.* Nueva Visión. Buenos Aires
- GRENNI, H. (2019). *Tierra y conflicto - La propiedad de la tierra en América Latina a fines del siglo XIX y principios del XX.* https://www.researchgate.net/publication/334043335_Tierra_y_conflicto_-_La_propiedad_de_la_tierra_en_America_Latina_a_fines_del_siglo_XIX_y_principios_del_XX
- HARRINGTON, J. (1992). *The Commonwealth of Oceana.* Cambridge: Cambridge University Press
- HESKETH, C. (2019). *A Gramscian Conjuncture in Latin America? Reflections on Violence, Hegemony, and Geographical Difference.* *Antipode*, 51(5), 1474-1494. <https://doi.org/10.1111/anti.12559>
- HILB, C. (2000). *El republicanismo de Maquiavelo.* En: Fortuna y Virtud en la República Democrática. *Ensayos sobre Maquiavelo.* <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100603030430/8hilb.pdf>
- HOBBES, T. (2005). *El Leviatán.* Fondo de Cultura Económica. México.
- IDROBO, J. (2013A). «Caminos de resistencia. Acercamientos al tipo de lucha de los pueblos originarios del Abya Yala». *Revista de Historia de Nuestra América de la Academia Libre y Popular de Humanidades*, 5, 25-35.
- IDROBO, J. A. (2013B). *Geocultura del hombre Americano En SEMillero MEtafísica y ONtología SEMEyON A lo profundo de Kusch. Tras una ontología latinoamericana.* Nueva América. Bogotá https://www.researchgate.net/publication/319549584_Geopolitica_del_Hombre_Americano
- INDA, G. A. (2009). *Las concepciones del Estado de Durkheim y Weber ante la teoría política marxista: Vínculos, cruces y desacuerdos.* Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social, 0(15), 97-118. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v0n15.535>
- JESSOP, B. (2018). *From Karl Marx to Antonio Gramsci and Louis Althusser* En Wodak, R. y Forchtner, B. *The Routledge Handbook of Language and Politics.* Routledge Taylor & Francis. United Kingdom
- JUÁREZ-SALAZAR, E. M., & JUÁREZ-SALAZAR, E. M. (2015). *Sociedad e ideología desde lacan y althusser: una propuesta de psicología crítica.* Psicología & Sociedad, 27(3), 609-617. <https://doi.org/10.1590/1807-03102015v27n3p609>
- KÖNIG. H. (2005) *Discursos de identidad, Estado-nación y ciudadanía en América Latina.* No. 11, p. 9-31

- LENK, K. (1974). *El concepto de ‘ideología’: comentario crítico y selección sistemática de textos*. Amorrortu, Buenos Aires
- LOCKE, J. (2003). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Porrúa. México
- MAQUIAVELO, N. (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Madrid
- MARX, K. Y ENGELS, F. (2014). *La ideología alemana*. Ediciones Akal. Madrid
- MARX, K. (1975). *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*. Editorial Pueblo y Educación. La Habana
- MATÍAS, P. M. (2016). *Del neoliberalismo como ideología*. Logos. Anales del Seminario de Metafísica, 49, 161-187. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2016.v49.53177
- MEDINA, V. D., & MEDINA, V. D. (2016). *El Estado capitalista en América Latina, ¿potencial factor de cambio o mero instrumento de dominación?* Izquierdas, 31, 219-234. <https://doi.org/10.4067/S0718-50492016000600219>
- MERINO, A. (2014). Descolonizando los derechos de propiedad. derechos indígenas comunales y el paradigma de la propiedad privada. Boletín Mexicano de Derecho Comparado. Vol. 47 septiembre-diciembre, 935-964
- MOLINA HERNÁNDEZ, A. (1986). *La revolución agraria de México 1910-1920*. Miguel Ángel Porrúa, México
- MORRESI, S. D. (S. F.). *John Locke, la crisis del republicanismo y el surgimiento del modelo liberal*. 19.
- O'GORMAN, E. (2006). *La invención de América*. Fondo de Cultura Económica. México
- OSTRENSKY, E. (S. F.). *Teóricos políticos e propostas constitucionais na Inglaterra (1645-1669)* *. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 33(98), 1-17.
- PASQUEL, E. (2010). *¿En qué momento se jodió el Sur? Crecimiento económico, derechos de propiedad y regulación del crédito en las colonias británicas y españolas en América*. En: Revista de Economía y Derecho, vol. 7, nro. 25
- PÉREZ NAVARRO, P. F. (2007). «Dos extraños compañeros de cama. La ideología y el poder en Althusser y Foucault». En: Tabula Rasa, No.7, julio-diciembre, 149-177
- PETTIT, P. (1997). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press.
- PIKKETY, T. (2018). *Capital e ideología*. Ariel. Colombia
- POCOCK, J. (2002). *Historia e Ilustración. Doce estudios*. Marcial Pons
- POLO BLANCO, J. GOMEZ BETANCUR, M. (2019) *Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo*, Revista de Estudios

Sociales [En línea], 69 | 01 julio 2019, Publicado el 09 julio 2019, consultado el 31 julio 2020. URL: <http://journals.openedition.org/revestudosoc/45864>

PORTELLI, H. (1977). *Gramsci y el bloque histórico*. Siglo XXI Editores. México

QUIJANO, A. (2014). *Textos de fundación*. Ediciones del Siglo. Argentina

RIBEIRO, J. C. Y LOPES, G. (2017). *A questão da ideologia em Karl Marx e Louis Althusser* En Espacios Vol. 38 (No 23) pp. 10-24 <https://www.revistaespacios.com/a17v38n23/a17v38n23p10.pdf>

RODRÍGUEZ-GUERRA, R. (2015). *Propiedad, democracia y monarquía en John Locke. (¿Era Locke un partidario de la igualdad política y la democracia?)*. Contrastes: revista internacional de filosofía, 20(2), 281-296.

ROJAS, J.M. (2000). *Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia*. En: Análisis Político. Septiembre-diciembre, 71-86

SANÍN, R. (2011) *Teoría crítica constitucional*. Corte constitucional de Ecuador. Quito

SKINNER Q. (2002) *Visions of Politics*. Volume II. Renaissance Virtues, Cambridge University Press, Cambridge

STAVRAKAKIS, Y. (2010). *La izquierda lacaniana*. Fondo de Cultura económica. Buenos Aires

TOQUEVILLE, A. (1985). *La democracia en América*. Siglo XXI. Fondo de Cultura Económica. México.

UDI, J. (2015). *Locke y la educación para la propiedad*.
<https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v20i1.1230>

VÁRNAGY, T. (s. f.). *El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo*. En CLACSO. La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx. pp. 41-76
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100609020522/3cap2.pdf>

ŽIŽEK, S. (2003) *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires

BIODATA

Milany Andrea GÓMEZ BETANCUR

Filósofa de la Universidad de Antioquia, Magíster en Relaciones Internacionales de la Universidad de Medellín y candidata a Doctora en Marketing Político de la Universidad Santiago de Compostela. Adscrita al grupo de Investigación Humanitas de la Universidad Católica de Oriente, y coordinadora de la Maestría en Humanidades de la misma institución.

Carolina RINCON ZAPATA

Economista de la universidad nacional de Colombia, especialista en finanzas de la universidad externado de Colombia y Magíster en economía de la universidad Eafit. Investigadora Junior según categoría de Colciencias, adscrita al grupo de Investigación FACEA de la Universidad Católica de Oriente, coordinadora de los posgrados de ciencias económicas de la misma universidad.

Jhon Alexander IDROBO-VELASCO

Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana y Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Integrante del Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana GITOL y asesor del Semillero Metafísica y Ontología SEMEYON de la Universidad Santo Tomás-Bogotá.

Alba Lucia RESTREPO RUIZ

Magíster en Gobierno de la Universidad de Medellín, Economista de la Universidad de Antioquia; Docente Asociada de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad Católica de Oriente, Investigadora Junior según categoría de Colciencias, adscrita al grupo de Investigación FACEA de la Universidad Católica de Oriente.